

Percepciones de las diferencias. Islam, moriscos y España en el siglo XVIII

Luis F. Bernabé Pons
(Universidad de Alicante)

Como ha sido muchas veces repetido, el siglo XVIII supone para la percepción del islam en Europa una cierta modificación de perspectiva, especialmente en tanto en cuanto a la “maldad” intrínseca de la fe islámica y de la figura de su profeta Muhammad. La influencia de los escritores ligados a la Enciclopedia y al racionalismo de la Ilustración, especialmente en Francia, pero también en otros lugares de Europa, hacía que las descripciones y los análisis que se hacían del islam fueran bastante más matizados y orientados dentro de la visión general de las ciencias sociales. Muhammad era visto así con las características de un hombre de estado que logró unificar a una serie de tribus en un solo pueblo y que con la convocatoria de la fe logró conquistar un imperio muy extenso. La publicación y traducción de fuentes islámicas por parte de orientalistas, por su lado, conseguía aportar la visión de los propios musulmanes acerca de su religión, lo que contribuía asimismo a comenzar a despejar las tinieblas legendarias en las que estaba envuelto todo lo relacionado con las creencias de los musulmanes. Hay que añadir a esto, además, la notable presencia en Europa de arte y objetos de lujo traídos desde los países orientales, que contribuía a despertar el interés de las clases altas de las sociedades colonialistas (Veinstein 2009). Sin olvidar, finalmente, la presencia de un número de musulmanes en las sociedades europeas seguramente mucho mayor del que hasta ahora se ha notado (Dakhli 2011).

Naturalmente no quiere todo este interés significar simpatía o comprensión hacia el profeta o el islam como realidades religiosas o hacia los musulmanes como sujetos con los que establecer un diálogo. Las bases intelectuales de esta apropiación cultural de los pueblos ocupados por parte de las potencias colonizadoras con fines de dominio está estudiada desde hace tiempo desde los estudios de Edward Said y no nos compete aquí. Lo que es interesante es resaltar la diferencia en el acercamiento y en el tono que se aprecia en las obras francesas o inglesas que abordan la materia islámica en el siglo XVIII en comparación con los ataques y polémicas antiislámicos emprendidos anteriormente.

España a este respecto ocupa una posición peculiar durante el siglo XVIII. Si bien el pasado islámico de la Península era insoslayable, a las alturas del siglo ilustrado su comprensión y análisis habían quedado reducidos a algunos entusiastas eruditos. Éstos enlazaban con el interés por el árabe y las fuentes árabes que se había despertado en el siglo XVII, acicatado por el agitado asunto de los Libros de plomo del Sacromonte de Granada (García-Arenal – Rodríguez Mediano 2010), pero se movían en un terreno en el que tenían que contar con la indiferencia –cuando no la hostilidad- mayoritarias. De la misma forma, en la literatura el pasado andalusí o nazarí asomaba de cuando en cuando por las letras hispanas, generalmente en forma dramática, ofreciendo un marco algo exótico a argumentos generalmente en torno al honor y a los asuntos amorosos. Sin embargo, aún dentro de estas obras se deja sentir, más que la elaboración de un pasado propio, la influencia foránea de autores especialmente franceses que se habían visto impresionados por los textos españoles del siglo XVII, especialmente por Ginés Pérez de Hita (Carrasco Urgoiti 1998). El pasado islámico de España se dejaba ver también en elementos arquitectónicos o en la conservación de cuadros y objetos heredados de los antepasados, en una línea de mantenimiento genealógico y estético de ciertas familias de la nobleza que solo recientemente ha comenzado a ser estudiada (Urquizar 2017; 2019).

La percepción y el estudio de al-Andalus en particular y del islam en general en la España del XVIII suele así constar de unas pocas líneas en los manuales de historia de

España o del pensamiento español. Enfrascados en los problemas acuciantes de atraso e infradesarrollo que los ilustrados españoles observaban en su entorno, éstos no tenían al islam como preocupación prioritaria. Los ilustrados y hombres del XVIII en general que se interesaron por el mundo árabe, dentro de su preocupación más amplia por recuperar las fuentes históricas que dieran una versión veraz del pasado español, tomando la línea que ya venía desde el siglo pasado, comenzaron a ocuparse preferentemente de las fuentes árabes que se ocupaban de la historia medieval peninsular, así como las obras que habían compuesto en diversos campos los sabios de al-Andalus. En un proceso de recuperación, diríase, patriótico, los ilustrados comenzaron el camino de mostrar las obras que los “moros españoles” habían mostrado al mundo, intentando equilibrar la visión negativa de enciclopedistas e ilustrados europeos acerca de las aportaciones de la cultura española a la europea. La política de protección de Carlos III y sus ministros a los estudios árabes y al interés por los restos árabes en España pudo abonar el trabajo de hombres como Banqueri, Sarmiento, Forner, Gaviria o José Antonio Conde. Desde fuera de España, el jesuita Juan Andrés colocaba las obras literarias de los andalusíes/españoles en una avanzadilla intelectual que habría llegado a irradiar a Europa. La venida de sacerdotes maronitas como Miguel Casiri, además, hizo que ese impulso pudiera de alguna forma engrasarse al poderse acceder con más facilidad a los manuscritos guardados en las colecciones hispanas y al poder crear, siquiera de forma frágil, algunos discípulos en la lectura de los textos árabes (Varela-Orol 2010).

En este sentido, es completamente lógico que la producción española del siglo XVIII acerca del profeta y del islam esté, bien en manos de eclesiásticos, bien en manos de escritores que, faltos de formación, echan mano de la literatura antiislámica más tradicional, todavía completamente viva a estas alturas. Es el caso de Manuel Joseph Martín, quien escribió y después imprimió en su imprenta madrileña su *Colección de varias historias, así sagradas, como profanas, de los mas celebres heroes del mundo, y sucesos memorables del orbe*, en 1768-1769 en una primera salida, y en 1780-1781 en una nueva edición, si bien muchas de las historias habían aparecido antes como pliegos de cordel (Infantes 2014). Dentro de esta colección de historias populares, que venían padeciendo el desprecio de los censores dieciochescos, se encuentra la *Historia verdadera del falso, y perverso profeta Mahoma, sacada de San Eulogio, Juan Sagredo, fray Jayme Bleda, y otros historiadores*. En ella Manuel Joseph Martín hace un repaso por los principales hitos de la biografía del profeta Muhammad sin ahorrarse apenas ninguno de los mitos negativos que la tradición le había adjudicado: las visiones que él toma como proféticas y que eran en realidad debidas a su dolencia de gota coral, su aprendizaje de la religión por un hereje cristiano, su inclinación hacia los vicios, especialmente el alcohol y la carne, su carácter violento, que contagia a sus fieles, su muerte devorado por perros, etc. Si bien el texto no contiene los insultos en los que se explayan textos como los de Bleda, Martín no ahorra juicios deprecatorios en contra especialmente del islam como religión falsa, y propensa a la violencia y a los disfrutes mundanos. Frente a la veracidad indiscutible del cristianismo, el islam opone argumentos en contra de la razón más elemental, con doctrinas para él absurdas:

Y porque sus sequaces, conversando entre Christianos no desmayasen viendo el resplandor de la Iglesia Catholica y de los milagros que a veces son tan patentes que aunque los hombres cierran los ojos, y no vean más que un topo, los han de ver, y tocas con las manos, les enseñó un desatinado error, diciendo, que cada uno puede salvarse en su ley, el Christiano, Judio, y Moro, y que puede haber

Christianos santos que obren milagros; pero que estos mismos si se hiciesen Moros, serian mejores...”.¹

Algo similar, pero con mayor peso erudito, sucede con la *Impugnación del Talmud de los Judíos, Alcorán de Mahoma, y contra los Hereges, y segunda parte de la religión Christiana, Apostolica, Catholica y Romana*, del misionero capuchino Félix de Alamín, que había sido publicada en Madrid, en 1727. Era Félix de Alamín o Félix de Molinos un escritor conocido por sus obras de piedad y de doctrina, que circularon con asiduidad a comienzos del siglo XVIII.

Tras haber dedicado el primer tratado al ataque sin cuartel del Talmud de los judíos, en el tratado segundo, con un ánimo explícito de convertir a los musulmanes al cristianismo, Félix de Alamín pasa a describir “Grandes errores de la ley de Mahoma, muchas mentiras, fábulas y blasfemias” a partir de las fuentes cristianas, si bien tanto el Corán como autoridades como Averroes son citadas para reforzar sus planteamientos. Alamín desea realizar su exposición polémica destacando esencialmente la falta de lógica y de sentido común tanto del Corán como del dogma islámico, lo que, unido a las tradicionales acusaciones de los musulmanes y de su profeta como hombres viciosos y crueles, genera una pintura catastrófica del islam. Los musulmanes, junto con judíos y protestantes, valen en tanto en cuanto contrafiguras de los cristianos y sus libros como contrafacturas de los libros sagrados cristianos.

Quizá la obra más interesante acerca del islam y del profeta Muhammad salida de los tórculos españoles en el siglo XVIII es la de Manuel Traggia (Manuel de Santo Tomás de Aquino), *Verdadero carácter de Mahoma y de su religión: justa idea de este falso profeta, sin alabarle con exceso ni deprimirle con odio* (Valencia, 1793). Obra salida, según su propia confesión, para contestar la traducción española de un libro francés acerca de Muhammad, demasiado elogioso para el sacerdote español. En su prólogo Traggia se hace eco negativo de la visión positiva que el profeta de los musulmanes estaba teniendo desde hace algunos años en Europa, escribiéndose “ideas nobilísimas acerca de este Legislador y de su moral”. Su réplica, continúa Traggia, para ensalzar la religión católica será abordar el tema desde tres puntos de vista: 1) escribir en español para atacar la “manía de los Filósofos que defienden a los Mahometanos”; 2) repasar la historia de las traducciones de Corán, deteniéndose en una encendida defensa de la traducción de Ludovico Marracci; y 3) la citada crítica a la aparición de ese “Libro apologético” de Mahoma traducido al español. Para el carmelita, el Mahoma verdadero es el tradicional que merece ser atacado doctrinalmente como él mismo se dispone a hacer, mientras que los filósofos extranjeros han creado un Mahoma profundo y tolerante a su pura conveniencia:

¿Quién diría que en un siglo tan filosófico como el presente, había de hallar Mahoma un ejército de Defensores? ¿Aquel hombre tan famoso por sus armas y rápidas conquistas, como por el aborrecimiento á todo género de disputas religiosas, sin dexar las armas blancas de su mano, acaba de hallar un nuevo patrocinio en las plumas de muchos Escritores que jamas ciñieron el turbante? (...) Mahoma quiso, que todos creyeran su doctrina sin examinarla, y cautivaran el discurso en obsequio de su broquel y de su espada; sus modernos defensores quieren, que toda Religion sufra el examen de su crítica, pero que no tenga en

¹ *Historia verdadera del falso, y perverso profeta Mahoma*, Madrid, 1781, 8-9. Para la eclosión pública de esa creencia, tradicionalmente atribuida en exclusiva a los musulmanes, a partir del siglo XVI (Schwartz 2008).

lo demás otro cautiverio el discurso, que la independencia y libertad propia. Los Arabes son unos pobres hombres, que no saben manejar sino el alfange pesado, pero los Filósofos y bellos espíritus del día son mas finos, y con la finura de su pluma, consiguieron á Mahoma mas triunfos y vasallos, que todos sus Califas y Capitanes.²

Epalza destaca en sus acercamientos a la obra de Traggia cómo éste era consciente de las diferencias que existían en las relaciones con los musulmanes respecto a tiempos pasados. Las firmas de sucesivos tratados de paz y comercio entre España y los países del Mediterráneo occidental y con Turquía entre 1767 y 1792 y las distintas vías de contacto con musulmanes y con el universo islámico, hacen que Traggia sea consciente de los nuevos tiempos y los nuevos modos de relación con el islam desde España (Epalza 1996). Esta consciencia le hace escribir sobre el profeta Muhammad y el islam desde luego desde un punto de vista apologético y de discusión religiosa, pero rebajando enormemente la carga peyorativa existente en las fuentes medievales en las que se basa. Por otro lado, el carmelita aragonés rehuirá el solazarse en la opinión popular sobre Muhammad y basará todo su discurso en el estudio profundo de las fuentes medievales, Corán incluido. En un interesantísimo apartado, Traggia habla de un libro fechado en 1550, el cual contiene casi toda la materia sobre el islam que él ha estudiado y que se conserva en el convento de los carmelitas descalzos de la ciudad de Pamplona. Se trata de la segunda edición del célebre y copioso tratado antiislámico que había sido recopilado y publicado con muchas dificultades por Theodor Bibliander en Basilea y que constituía un auténtico arsenal de obras antiislámicas y antiotomanas (Segesvary 2005, 97-121). El volumen supone un precioso ejemplo de cómo el pensamiento religioso hispano se seguía rearmando con el antiguo utillaje de la polémica antiislámica medieval, a la que se añadió después todo un cuerpo de obras en torno a y en contra de los otomanos como representantes máximos del islam a partir del siglo XVI:³

Mahumetis Sarracenorum Principis, eiusque uccessorum vitae doctrina, ac ipse Alcoran, quae velut autentico legum divinarura codice, Agareni, et Turcae, aliique Christo adversantes Populi reguntur, quae ante annos CCCC. vir multis nominibus D. Quoque Bernardi testimonio clarissimis D. Petrus Abbas Cluniacensis per viros eruditos fidei christianae ac Sanctae Matris Ecclesiae propugnationem ex Arabica lingua, in latinam transferri curavit. Anno salutis 1550 mense Martio.

CATALOGO DE LO QUE CONTIENE LA PRIMERA parte de este Tomo.

1 Apología pro editione Alcoran ad reverendísimos Patres ac Dominos Episcopos, et Doctores Ecclesiarum Christi, Theodoro Bibliandro Auctore.

2 Epístola D. Petri Abbatis Cluniacensis ad D. Bernardum Clarevalensis Abbatem de translatione Alcorani, sive Sarracenorum legis ex Arábico in latinum.

3 Summula quaedam brevis contra Haereses et Sectam Diabolicae fraudis Sarracenorum, sive Ismaelitarum.

4 Praefatio Roberti Retenensis Angli ad D. Petrum Abbatem Cluniacensem de Alcorani versione.

² *Verdadero carácter*, pp. 1-2.

³ Primera edición Basilea, 1563; segunda Basilea, 1550. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114531g/f2.image.r=bibliander.langES..> Mi agradecimiento a Óscar de la Cruz, de la Universitat Autònoma de Barcelona, por haberme señalado estas informaciones al respecto.

- 5 Codex autenticus doctrinae Mahumeticae ex Arabico versus per eundem Robertum Retenensem , et Hermannum Dalmatam.
- 6 Doctrina Mahumetis summatim comprehensa , quae apud Sarracenos magnae auctoritatis est ab eodem Hermanno ex Arabico translata.
- 7 De generatione Mahumet et nutritura eius , eodem Hermanno Dalmata interprete.
- 8 Chronica mendosa et ridiculosa Sarracenorum de vita Mahumetis et successorum eius eodem interprete.
- 9 Anotationes eruditi cuiusdam et recentioris Scriptoris , quae in Alcorani M. S. marginibus adiectae fuerant una cum aliquod capitum argumentis et censuris , item varia exemplarium diversorum lectione.

SEGUNDA PARTE. CONFUTATIONES LEGIS MAHUMETICAE QUAM vocant Alcoranum.

- 1 Ludovici Vives Valentini , de Mahumete et Alcorano ipsius, e libris eius de veritate fidei christianae , decerpta.
- 2 De Mahometo eiusque legibus et Sarracenorum rebus, ex Volaterrano.
- 3 Mahometanorum Sectam omni ratione carere commentatiuncula, lectu dignissima, Hyeronimo Sabonarola Auctore.
- 4 Disputado Christiani eruditissimi, qui diuversatus est apud Principem Sarracenorum , cum magna dignatione, et Sarraceni sodalis ipsius , adversum doctrinam et flagitia Mahumetis.
- 5 Cribationem Alcorani libri tres reverendissimo atque doctissimo Domino Nicolao de Cusa Cardinali Auctore.
- 6 Richardi fratris Ordinis Predicatorum confutado legis a Mahomete Sarracenis latae e graeco Demetrii Cidonii in latinum con versa , Bartholomeo Picerno de Monte aureo , interprete.
- 7 Christianae fidei exhomologesis , sive confesio Sarracenis facta, cum primis quidem pia et spiritum plane Apostolicum redolens , e graeco conversa , incerto Auctore.
- 8 Accessit mine postremo Ioannis Cantacuzeni Constantínopolitani Regis contra Mahometicam fidem Christiana et Orthodoxa assertio, libris qtiatuor Graece ante annos plus minus ducentos scripta et per Rodulfum Gualterum Tigurinum latinitate donata.

9 HISTORIAE DE SARRACENORUM SIVE TURCARUM origine moribus , nequitia , Religione , rebus gestis.

- 1 De moribus , Religione, conditionibus, et nequitia Turcarum, septem Castrensi quodam Auctore incerto.
- 2 Epístola Pii Papae secundi ad Morbi Sammum Turcarum Principem , qua et ostensis Mabometanae Sectae erroribus , ipsum admonet , ut relicta illa , veram solidamque legis Evangelicae eruditionem amplectetur.
- 3 Morbi Sammi Turcarum Principis ad Pium Papam responsio.
- 4 Ordinatio Policiae Turcarum domi et foris in certo Auctore, Turcarum rerum Commentarius Pauli Iovii Episcopi Nucerini ad Carolum V. Imperatorem Augustum.
- 5 Ordo ac disciplina Turcicae militiae , eodem Paulo Iovio Auctore.
- 6 Ioannis Ludovici Vives de conditione vitae Christianorum, sub Turca libellus.

- 7 Quibus itineribus Turcae sint aggrediendi Felicis Petantií Cancellarii segniae ad Uladislauum Ungariae et Bohemiae Regem, líber.
- 8 Iacobi Sodaleti Episcopi Carpentoractis, de Regno Ungariae ab hostibus Turcis opresso et capt , homilía.
- 9 Prognoma sive Praesagium Mahumetanorum de Christianorum calamitatibus , et suae gentis interitu , ex Persica lingua in latinam conversum , a Bartholomeo Georgiebo Auctore.
- 10 Epístola exhortatoria contra infideles ad Illustrissimum Maximilianum , Archiducem Austriae, eodem Auctore.
- 11 Eiusdem libellus de afflictione tam Cautivorum quam etiam sub Turcae tributo viventium Christianorum. Item; de ritu et caerimoniis domi, militiaeque ab ea gente usurpare solitis.
- 12 De origine Turcarum , et Othomani, successorumque eius Imperio.
- 13 De Turcicae gentis moribus et institutis.
- 14 Mahumedes Pseudo Propheta.
- 15 Tamertanus Phartus.
- 16 Constantinopolis a Mahumede II. expugnata.
- 17 Castellum Dalmatiae ab Aeneobambo obsessum, captum ac direptum, omnia a Cristophoro Richerio Gallo Thorigneo Senone, Christianissimi Gallorum Regis Francisci Cubiculario , in Commentarios relata , Regique ipsi dedicata.

Es interesante señalar cómo Traggia elimina de su lista de obras consultadas en este libro las primeras obras del volumen 1 y del volumen 3 que contiene; respectivamente la *Philippi Melanchthoni ad Alcorani lectorem praemonitio* y la *Martini Lutheri epistola ad pium lectorem*. Si bien el material antiislámico y antiturco que contiene el libro era precioso para cualquier descripción polémica del islam, el hecho de que contuviera el libro dos obras procedentes de la Reforma (y obviamente de que ese libro estuviera en un convento español), aconsejó a Traggia el eliminarlas de su relación de fuentes consultadas.

Aparte de estos escritos, sin duda hay que añadir algunas de las clásicas diatribas antiislámicas como las obras de Ricoldo de Montecroce o Pedro Pascual, que conocería aunque no se encontrasen en estos tomos, y, por supuesto, la obra del alfaquí de Xàtiva convertido al cristianismo, Juan Andrés (1515), que utilizará a lo largo de su obra como tantos otros autores antes de él (Szpiech 2012).⁴ Manuel Traggia va a declarar el uso extenso a lo largo de su obra de la traducción latina del Corán de Ludovico Marracci.⁵ El carmelita va a defender encendidamente esta traducción, nada complaciente con el islam, frente al desdén de ciertos “censores” extranjeros, quienes la ponen por debajo de las traducciones de Du Ryer y de George Sale.⁶

El impresionante acopio de obras acerca del islam, los musulmanes y más específicamente los turcos que Traggia alega haber estudiado para componer su obra le convierten en un escritor de mucho interés para la historia de la polémica antiislámica en el siglo XVIII y que merecería un mayor acercamiento crítico. Naturalmente, que un libro recopilado en el siglo XVI se siga utilizando como libro de cabecera para componer una

⁴ Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Valencia, 1515 (Ed. Elisa Ruiz García and María Isabel García-Monge. 2 vols. Mérida, 2003).

⁵ *Alcorani textus universus, ex correctioribus Arabum exemplaribus , summa fide , ac parí diligentia ex Arabico idiomate , in latinum translatus : His omnibus praemissus Prodromus , Auctore Ludovico Marraccio*. Patavii. anno 1698. Véase, A. Bevilacqua, “The Qur’an Translations of Marracci and Sale”.

⁶ *L'Alcoran de Mahomet , traduit d'arabe en français par le sieur Du Ryer*, París: Chez Antoine de Sommerville 1647; *The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed, translated into English immediately from the original Arabic.. by George Sale*. London: J. Wilcox, 1734.

diatriba antimusulmana a finales del siglo XVIII, es suficientemente ilustrativo de lo escasamente que había avanzado el pensamiento católico hispano frente al islam, sujeto todavía a fuentes, motivos y procedimientos medievales. Para Epalza, con todo, pese a ese evidente carácter apologético de la religión católica que lo enlaza con la tradición anterior y lo aparta de las corrientes europeas, Traggia puede ser denominado el mejor islamólogo del siglo XVIII español tanto por la erudición que acarrea como especialmente por darse cuenta de que las relaciones con los musulmanes habían cambiado en su entorno y adecuar su tono polémico en consecuencia (M. de Epalza 2007).

De esta forma, las descripciones del islam que se efectúan en la España del siglo XVIII son casi en su totalidad de cariz polémico. Si los musulmanes que habitaron en la península son españolizados y convertidos en ilustrados para encumbrar sus hallazgos y sus trabajos, lo son en tanto españoles y no en tanto musulmanes. Lo último se convierte en un marbete que continuamente se enuncia pero no se explica, como sucederá igualmente en el siglo XIX. Todo este ámbito, a diferencia de lo que sucede en otros lugares de Europa, seguirá siendo coto cerrado de la iglesia.

Este uso “españolizado” de los musulmanes peninsulares del pasado es igualmente perceptible en lo referido a los moriscos, con algunos añadidos particulares, sin embargo. Los moriscos tienen, frente a los musulmanes medievales, las características de que fueron expulsados por traidores al rey y por pertinacia en la fe del islam. Estos rasgos hacen de ellos unas figuras distintas de las de sus antecesores, desde luego menos “ilustrados”, pero aún más españoles (Bernabé Pons 2017). Como clamará Menéndez Pelayo, muy malos españoles, pero españoles al fin y al cabo. Son por esta razón susceptibles de ser usados, como ha analizado Torrecilla, como trasuntos históricos del enfrentamiento entre ilustrados y tradicionalistas o entre liberales y conservadores. Si la acusación de traición y connivencia con el Turco es pregonada por los conservadores como justificación de su expulsión –una imagen que perdurará en el tiempo– (Márquez Villanueva 1992), los liberales calificarán aquella como ejemplo del injusto maltrato de España a sus mejores hijos, identificando la tragedia de los moriscos con el exilio que ellos mismos han de sufrir.

Los moriscos no habían desaparecido ni de la escena española ni por supuesto de los romances del siglo XVIII. Pero la utilización de estas figuras, dejando de lado la artificiosidad de los romances moriscos, reelaborados artificiosamente sobre los de siglos anteriores, se ceñía, más que a patrones históricos a valores universales y a situaciones contemporáneas de los autores. La guerra de las Alpujarras valdrá para mostrar honor y valor, traiciones y políticas rastreras, pero no para ahondar en el significado de las figuras de esos moriscos rebelados al rey aunque fuera de una manera oblicua, a la manera de Pérez de Hita (Carrasco Urgoiti 1976).

Igualmente, los moriscos, aunque habían desaparecido como objeto histórico de elevado interés frente a Al-Andalus (apenas hay algún tratado histórico que los aborde de forma exclusiva) (Torrecilla 2006; Bunes, 1985; Galán 1991),⁷ no habían dejado de asomar en páginas de los ilustrados. Muchos de ellos, como habían hecho los arbitristas del siglo anterior, se quejaban del perjuicio económico y social que supuso su expulsión de España y ponían este hecho en el debe de la dinastía de los Austria como responsable principal de la decadencia de España. Seguía prevaleciendo, sin embargo, como una losa, las acusaciones que los habían hecho merecedores de la expulsión, que difícilmente eran puestas en duda desde el punto de vista de la seguridad del reino. Los moriscos son vistos de esta manera como una comunidad que ha sufrido un destino enormemente riguroso y

⁷ Bunes señala para el siglo XVIII tratado de Michel Geddes, *The History of the expulsion of the moriscos out of Spain, in the reign of Philipp III*, incluido en sus *Miscellaneous Tracts* (Londres, 1702-1706), como la única obra de cariz histórico acerca del tema.

a la vez como un grupo humano que no ha tenido clara su fidelidad a España (Pardo Molero, 2015; Lomas, 2010). Es cierto, sin embargo, que es en este periodo cuando, de la mano principalmente de José Antonio Conde, se pone la primera piedra en una revalorización cultural del mundo morisco, cristalizado en la literatura aljamiada (Villaverde, 2010; Domínguez Prats, 2006). Esta literatura en castellano pero escrita con caracteres árabes y celosamente traducida y transmitida por los moriscos desde época mudéjar, había creado expectativas entre algunos estudiosos, quienes la veían como una prueba más de los tesoros que se podían hallar dentro de la literatura de los musulmanes españoles (Harvey 1978).

Por supuesto, en vano se hallará mención alguna en torno al destino de los moriscos una vez expulsados de España dentro de este tipo de trabajos. Aunque durante el siglo XVII era sobradamente conocido el asentamiento de los moriscos en el norte de África y especialmente cómo allí habían pasado a engrosar las fuerzas militares de las autoridades del Magreb, el destino de la comunidad morisca no despertó demasiado interés. Dejando de lado las peculiares figura y empresa de Domingo Badia/Alí Bey, España careció en la época de viajeros, diplomáticos u orientalistas que se asentaran en los territorios a los que los moriscos habían llegado tiempo atrás. Las noticias más sustanciosas sobre ellos, sus asentamientos y sus descendientes las ofrecen viajeros franceses como Jean-André Peyssonnel o Venture de Paradis⁸, diplomáticos como Joseph Morgan⁹ u orientalistas como George Sale (Epalza 1990). Resultaría interesante comparar la atención prestada en España o en Europa a los exilios judío y morisco e intentar averiguar las razones de la desigual atención obtenida por unos y otros.

Lo paradójico del caso es que tanto el cónsul Joseph Morgan (citándolo),¹⁰ como Jean-André Peyssonnel (sin citarlo éste) (Álvarez Dopico 2011), deben en sus escritos mucho a una figura española que es una fuente de primerísima mano acerca de los moriscos instalados en Argelia y en Túnez. Una figura, además, que dejó por escrito sus vivencias e impresiones de una larga estancia en el Magreb durante más de veinte años. Se trata del padre trinitario Francisco Ximénez de Santa Catalina (Esquivias, 1685 - Dosbarrios, 1758), quien vivió en Argel (1718-1720) y en Túnez (1720 y 1735) como misionero de su orden. Durante su estancia escribió unos voluminosos *Diarios* que escribió durante esa estancia, animado por una voluntad de observador minucioso e interesado y favorecido en muchas ocasiones por las autoridades locales, lo convierten en un narrador privilegiado de esta época. En una múltiple faceta de buscador de antigüedades romanas –por la que era conocido desde antiguo–, de historiador de Túnez (García-Arenal 1985), de testimonio implicado en la cautividad cristiana (Álvarez Dopico 2013), de descriptor y analista de una religión que no es la suya, pero a la que tampoco insulta, y de sorprendido espectador de la presencia de los descendientes de los moriscos expulsados en los dos *vilayet* otomanos (Epalza 1984), Ximénez es un precioso testimonio de una realidad que se había evaporado de la Península y que se había reconstituido fuera de ella. En este interés, llega a copiar manuscritos que habían conservado los descendientes de los moriscos a través de los años, pensando seguramente

⁸ J.-A. Peyssonnel, *Voyage dans les régence de Tunis et d'Alger*, Paris, de Gide, 1838. [Reed. Paris, 1988]; Jean-Michel Venture de Paradis, *Alger au XVIII^e siècle*, Alger, Éditions Edmond Fagnan, 1898.

⁹ J. Morgan, *Mahometism Fully Explained: containing, I. The previous Disposition to, and the Method of the Creation ...The Prayers, Ceremonies, Fasts, festivals, and other Rites observed by the Mahometans. With a Remarkable Description of the Day of Judgement. Writen in Spanish and Arabic, in the Year M. DC. III. for the Instruction of the Moriscos in Spain. By Mahomet Rabadan, an Arragonian Moor. Translated from the Original Manuscript, and Illustrated with Large Explanatory Notes. By Mr. Morgan.*, London, W. Mears, 1723.

¹⁰ “I borrowed once a Manuscript in Barbary, of a Spaniard, but one of the most moderate Catholicks of that Nation, I ever met with”, Morgan, *Mahometism Fully Explained*, vol. 2, 295.

en salvarlos así para la posteridad (López-Baralt 1995; Mönkemöller 1997-1998).

No hay gato encerrado en la existencia inédita de unos testimonios tan preciosos acerca de los moriscos y del islam en el Magreb en la primera parte del siglo XVIII. Los *Diarios* no fueron destruidos ni se perdieron en ningún traslado. Tampoco fueron tomados prestados por ningún erudito de afán acaparador. Simplemente pasaron el tiempo en el monasterio al que Ximénez fue a parar tras su vuelta del Magreb hasta que muchos años más tarde llegaron a la Real Academia de la Historia, donde se custodian en la actualidad. Durante mucho tiempo la sociedad de su época, la memoria posterior y la historiografía le fue esquivas al sacerdote toledano, con la excepción de su labor con las antigüedades romanas. Su inmenso testimonio de Argel y Túnez en el siglo XVIII no interesó a nadie en España, lo que puede testimoniar el lugar escaso que este mundo ocupaba en la mente de los ilustrados españoles, primero, y los hombres del XIX después. Podemos suponer con cierto fundamento, dada la voluntad de recopilación de fuentes por parte de Ximénez y su afán testimonial, que él entendió su labor escrituraria con una voluntad de dejarla a la posteridad. Seguramente su orden pensó de forma distinta y quien conociera la obra del trinitario sobre las antigüedades no conocería o no le interesaría un testimonio detenidísimo sobre las *vilayet* otomanas del Norte de África. Solo en el siglo XX, muy poco a poco, el interés por Ximénez fue creciendo. En los años treinta Ignacio Bauer Landauer editó la *Colonia Trinitaria de Túnez*, escrita cuando Ximénez ya había vuelto a España (Bauer Landauer, 1934); sin embargo, sus *Diarios*, con unas obras autónomas, y con sus observaciones y experiencias magrebíes siguen estando inéditos, pese a que ya son numerosos los especialistas que se han acercado a su figura y obra, destacando justamente su valor en muchos campos (Epalza 1984; Oueslati 1986; Ould Cadi 2006; Álvarez Dopico 2011).¹¹

Sea dicho en primer lugar: pese a que su afán de estudio de la historia, sus lecturas y su curiosidad natural le lleven a la descripción y explicación de todo lo que le rodea, Ximénez tiene muy presente su condición de eclesiástico católico y su misión dentro de los hospitales de cautivos de Argel y de Túnez. Aunque los primeros rasgos le aproximan *grosso modo* a un ilustrado, su forma de ver el mundo es la de un religioso que insiste en lo absurdo de las creencias islámicas y lo pernicioso de la existencia de una religión tal en el mundo. El resumen de la “Vida de Mahoma” que inserta en las primeras quince páginas del volumen 2 de su *Diario de Argel* es un compendio de las creencias que sobre el Profeta corrían en la Europa dieciochesca, incluyendo imágenes tópicas como el zancarrón de Mahoma o el sarcófago que contiene su cuero suspendido en el aire en el templo de La Meca gracias a unos imanes (Perceval 1988). Insertado en el contexto social de cuidar a los cautivos, sometidos en muchas ocasiones a tratos degradantes y castigos terribles por parte de sus amos, difícilmente podía tener el religioso trinitario visión reflexiva alguna en torno al islam. Ximénez encuentra siniestros y viciosos a los morabutos, símbolos vivos de la espiritualidad islámica, y completamente risibles los ritos que los musulmanes mantienen, adscritos generalmente al mundo de las supersticiones (Álvarez Dopico 2015). Puede afirmarse con razón que frente a otros autores, Ximénez posee un tono algo más comedido en lo que se refiere a los musulmanes, sus ritos y su fe, algo que, además, se va incrementando conforme los diarios van

¹¹ Recientemente Sofiane Malki ha defendido su tesis doctoral acerca de los diarios argelinos de Ximénez, ofreciendo, aparte de un análisis de sus contenidos, una edición crítica del texto: *“La Argelia otomana” en los umbrales del siglo XVIII según el Diario de Argel del padre Francisco Ximénez: Estudio histórico y análisis crítico*, Tesis doctoral dirigida por I. Terki-Hassaine y M.A. de Bunes Ibarra, Universidad de Orán 2, 2018. En 2014 tuvo lugar en la Casa de Velázquez de Madrid una Jornada dedicada a Francisco Ximénez, coordinada por Clara Ilham Álvarez Dopico, titulada “El trinitario fray Francisco Ximénez en Túnez. De los estudios clásicos y orientales en la España dieciochista”, cuyas actas se encuentran en curso de publicación.

avanzando en fecha y el religioso ve ampliándose su estancia en el Magreb. La necesidad de tratar con las autoridades de Argel y de Túnez, o de establecer contacto con otros elementos influyentes de esa sociedad como los renegados, hace que poco a poco vaya descubriendo ciertos rasgos más humanos en algunos de los musulmanes que con él viven. Esas personas van pasando del primer estado de musulmanes herejes a otro estado de gentes que tratan con él, que pueden beneficiarle, y cuya religión se da por obviada.

Este proceso se puede comprobar especialmente en sus extensísimos diarios de Túnez, zona en la que pasaría la mayor parte de su estancia norteafricana. Allí llega también a hacerse cargo del Real Hospital Español de San Juan de Mata, sito en la medina de Túnez, que administraría entre 1720 y 1734, para auxiliar en todos los sentidos a los cristianos retenidos. De la lectura de sus diarios en su etapa tunecina entre otras muchas cosas, pueden extraerse dos impresiones, ambas en cierto modo entrelazadas. La primera de ellas es el impacto que le causa encontrarse allí con los descendientes de los moriscos expulsados de España a partir de 1609. Identificables en la capital de la regencia, pero especialmente en los pueblos del valle del río Medjerda por su conservación allí del español y de algunas costumbres que conservaban de sus antepasados, es palpable la alegría que Ximénez siente al tratar con ellos. La segunda impresión es que en Túnez el fraile trinitario parece tener menos problemas al tratar con las autoridades que en Argelia, y en esa facilidad parecen haber intervenido algunos descendientes de moriscos que gozaban de una posición influyente.

Como he señalado en otro lugar (Bernabé Pons en prensa), sus encuentros con descendientes de los moriscos y sus tratos cercanos con ellos en Túnez tienen dos ejes, diríase, sociológicos importantes: el primero es el subrayar la españolidad de estos súbditos tunecinos; el segundo, posiblemente derivado del primero, es el omitir de ellos casi cualquier referencia a su fe islámica. Cualquier cosa relativa a las creencias absurdas y ritos supersticiosos acerca del islam y los musulmanes que Francisco Ximénez describe antes, durante y después de sus encuentros con los descendientes de los moriscos ha de ser supuesta por el lector de los diarios, puesto que son obviadas por el religioso español a favor de la familiaridad cultural que siente con los “descendientes de los moros expelidos de España” y que al mismo tiempo sienten algunos de éstos por él. En una suerte de orientalismo a la inversa, estos musulmanes tunecinos son redibujados por Ximénez únicamente con sus trazos españoles para, en cierto modo, “rescatarlos” de su entorno árabe, turco e islámico. Anticipándose en dos siglos al posterior interés por la herencia cultural de los moriscos en Túnez (Epalza & Gafsi), Ximénez atrapa la presencia morisca a medio camino entre su llegada y su desaparición en el engranaje sociocultural tunecino.

Sin ser estrictamente un ilustrado y participando de casi todos los tópicos sobre el islam de su época, la experiencia vital de Francisco Ximénez en el Magreb y su formación e interés como historiador de la Antigüedad, hacen de él un testimonio interesantísimo acerca de la percepción del islam en el siglo XVIII español. La singularidad de su prolongada estancia en Argel y en Túnez y sus contactos y trato con los cautivos, los moriscos y las autoridades de ambas regencias hicieron por un lado que se aguzase su curiosidad y su interés por comentar lo que estaba viendo y, por otro lado, que sus opiniones sociales, culturales y religiosas se fueran, si no variando, sí alejándose de los retratos cruelísimos y las diatribas religiosas de otros testimonios de la cautividad. Quizá el encontrarse a medio camino entre el relato de un rescatador de cautivos cristianos y un informe ilustrado fue lo que hizo que no encajara en ninguno de los esquemas de su tiempo relativos a las descripciones de la sociedad musulmana.

Obras citadas

- Álvarez Dopico, C.I. “La *Colonia Trinitaria* de Francisco Ximénez: une source pour la Relation du médecin marseillais J.-A. Peyssonnel”. En Sadok Boubaker y Clara Ilham Álvarez Dopico eds. *Empreintes espagnoles dans l’histoire tunisienne*. Gijón: Trea, 2011, 105-168.
- . “La religiosité au quotidien: la captivité à Tunis à travers les écrits de fray Francisco Ximénez (1720-1735)”. *Cahiers de la Méditerranée* (Monografico especial: *Captifs et Captivité en Méditerranée à l’époque moderne*) 87 (2013): 319-334.
- . “Algunos aspectos del Islam en el Túnez otomano a los ojos del trinitario Francisco Ximénez”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51/3 (2015): 491-513.
- Bauer Landauer, I. ed. *Fr. Francisco Ximénez. Colonia Trinitaria de Túnez*. Tetuán: Tip. Gomáriz, 1934.
- Bernabé Pons, L.F. “Musulmanes sin al-Andalus ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad historica” *eHumanista* 37 (2017): 249-267.
- . “La otra España de Francisco Ximénez”. *El trinitario fray Francisco Ximénez en Túnez. De los estudios clásicos y orientales en la España dieciochista* (en prensa).
- Bevilacqua, A. “The Qur’an Translations of Marracci and Sale” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76 (2013): 93-130.
- Bunes Ibarra, M.A. de. *Los moriscos en el pensamiento histórico. Histriografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Carrasco Urgoiti, S. *El Moro de Granada en la literatura, del siglo XV al XIX*. Madrid: Revista de Occidente, 1956 (reed. Granada: Universidad de Granada, 1998).
- . *The Moorish Novel. El Abencerraje and Pérez de Hita*. Boston: Twayne, 1976.
- Dakhlija, J., “Musulmans en France et en Grande-Bretagne à l’époque moderne. Exemplaies et invisibles”. En J. Dakhlija y B. Vincent dirs. *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe. Une integration invisible*. Paris: Albin Michel, 2011. I, 231-413.
- Domínguez Prats, A. “José Antonio Conde (1766-1820). Autor de *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original” *Espacio, Tiempo y Forma*. 23 (2006): 883-898 [número monográfico *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía. Homenaje al Profesor Antonino González Blanco*].
- Epalza, M. de. “Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII” *Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori*. Roma: 1984. 195-228.
- . “Relaciones del Cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)”. *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*. Alicante: Universidad de Alicante, 1990. 615-620.
- . “El profeta del islam según el P. Traggia: una evolución católica del fines del XVIII”. *Al-Andalus/Magreb* 4 (1996): 91-104.
- . “Guerras y paces hispano-turcas. Algunas consecuencias teológicas en la obra de Manuel Traggia (fines del siglo XVIII)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 217-228.
- Epalza, M. de, y A.-H. Slama-Gafsi. *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII-XVIII)*. Valencia: Universitat de València, Universidad de Zaragoza, Universidad de Granada, 2010.

- Galán Sánchez, A., *Una visión de la “decadencia española”. La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos (Siglos XVIII-XX)*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1991.
- García-Arenal, M. “Nota a las traducciones manuscritas de F. Ximénez en la Real Academia de la Historia”. *Al-Qantara* 6.1-2 (1985): 525-534.
- García-Arenal M. y F. Rodríguez Mediano. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010 (Versión inglesa, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada and the Rise of Orientalism*. Consuelo López-Morillas trans. Leiden – Boston: Brill, 2013).
- Harvey, L.P. “El Mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos”. *Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1973)*. Madrid-Oviedo: Gredos, 1978, 249-276.
- Infantes, V. “Fingir la historia. La Colección de varias historias de Hilario Santos Alonso y Manuel Joseph Martín (1767-1780), un testimonio editorial de (re)escritura literaria”. *Historias Fingidas* 2 (2014): 25-48.
- Lomas, M. *El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII (els “auteurs menors”)*. València: Universitat de València, 2010.
- López-Baralt, L. “Noticia de un nuevo hallazgo: un código adicional del *Kāma Sūtra* español en la Biblioteca de Palacio de Madrid (ms. 1767)”, *Sharq Al-Andalus*, 12 (1995): 549-559.
- Márquez Villanueva, F. “El problema historiográfico de los moriscos”. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1992.
- Mönkemöller, F. “Un libro alemán del siglo XVII con informaciones sobre moriscos en Argel, Túnez y Salé”, *Sharq Al-Andalus*, 14-15 (1997-1998): 463-467.
- Ould Cadi Montebourg, L. *Alger, une cité turque au temps de l’esclavage à travers le Journal d’Alger du père Ximénez, 1718-1720*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2006.
- Oueslati, H. “Argel, según el Diario inédito de Francisco Ximénez (1718)”. *Sharq Al-Andalus* 3 (1986): 169-181.
- Pardo Molero, J.F. “Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII”. *Tiempos Modernos* 31.2 (2015): 318-344 (Especial monográfico: “Cultura escrita y memoria”).
- Perceval, J. M. “L’«Os» de Mahomet: à propos de pattes, de bras et autres objets putrescibles et imputrescibles”. *Les Temps Modernes* 507 (1988): 1-21.
- Schwartz, S. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale UP, 2008.
- Segesvary, V. *L’Islam et la Réforme. Etude sur l’attitude des Réformateurs zurichois envers L’Islam 1510-1550*. La Haya: Mikes International, 2005.
- Szpiech, R. “Preaching Paul to the Moriscos: the *Confusión o Confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) of ‘Juan Andrés’”. *La Coronica* 41.1 (2012): 317-343.
- Torrecilla, J. “Moriscos y liberales: la idealización de los vencidos.” *The Colorado Review of Hispanic Studies* 4 (2006): 111-126.
- Urquizar Herrera, A. *Admiration and Awe. Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early Modern Spanish Historiography*. Oxford: UP, 2017.
- . “Islamic Objects in the Material Culture of the Castilian Nobility: Trophies and the Negotiation of Hybridity”. En B. Franco Llopis y A. Urquizar-Herrera eds. *Jews and Muslims Made Visible in Christian Iberia and Beyond, 14th to 18th Centuries*. Leiden: Brill, 2019. 187-212.

- Varela-Orol, C. “Martín Sarmiento y los estudios orientales: La edición de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* de Casiri”. *Revista General de Información y Documentación* 22 (2012): 9-33.
- Veinstein, G. *Turcs et turqueries (XVIe – XVIIIe siècles)*. París: PU Paris-Sorbonne, 2009.
- Villaverde Amieva, J.C. “Los manuscritos aljamiado-moriscos. Hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias”. A. Mateos Paramio (coord.) *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, 91-128.